50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 38 21 SEPTEMBRE 1933

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les Jeudis*

**Mgr F. PERRIOT**
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

**Mgr A. ROZIER**
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

## ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 12, du 10 août)

**Actes de S. S. Pie XI**

I. Constitution apostolique *Jam annus elapsus*, du 13 juin 1933, établissant les règles pour l'administration, au spirituel et au temporel, de la basilique de St-Antoine, à Padoue, qui appartient au Saint-Siège.

II. Lettre apostolique du 31 juillet 1933, déléguant le cardinal Lépicier pour reconnaître les reliques des Sept Saints Fondateurs des Servites, conservées dans la basilique du Monte Senario, et les placer dans une nouvelle châsse offerte par toutes les maisons de l'Ordre.

Lettre du Pape, du 18 janvier 1933, à M. Henri de Vergès, Président général des Conférences de St-Vincent de Paul, à Paris, pour le centenaire de leur fondation.

### Saint-Office

I et II. — Ont été mis à l'Index, avec les formules ordinaires :

1° Dans la séance du 28 juin, approuvée le 29 par le Saint-Père, et par décret publié le *14 juillet 1933* : « Opus quod inscribitur *Congrès d'histoire du christianisme* (JUBILÉ ALFRED LOISY), publié sous la direction de P. L. COUCHOUD. »

2° Dans la séance du 12 juillet, approuvée le 13 par le Saint-Père, et par décret publié le *14 juillet 1933* : « *Opera omnia* CAROLI GUIGNEBERT. »

### III

**29 juillet 1933.**

SACERDOS PROSPER ALFARIC EXCOMMUNICATUS VITANDUS DECLARATUR ET PÆNA DEGRADATIONIS DAMNATUR.

Verbo, opere et scriptis veritatum fidei christianæ fundamentalium oppugnator, imo et ipsius historicæ Christi exsistentiæ inficiator acerrimus, Sac. Prosper Alfaric e loco Livinhac-le-Haut diœcesis Ruthenensis in Gallia, olim e Societate Sancti Sulpitii et in Seminariis Bajocensi, Burdigalensi et Albiensi docendi munere successive auctus, deinde apostata ab ordine sacro et a fide, reus attentati matrimonii (quod dicunt) civilis, nunc in Universitate Argentoratensi historiæ religionum professor, cum non semel antea a legitimis superioribus ecclesiasticis *paterne*, novissime vero per E. P. D. Ordinarium Argentoratensem, jussu et auctoritate Sancti Officii, *canonice* monitus, in sua sententia pertinaciter perseveraverit et perseveret, Emi ac Revmi Domini Cardinales, fidei morumque integritati curandæ præpositi, ægre quidem sed ineluctabili sui muneris necessitate compulsi, in plenario consessu habito feria IV, die 19 julii 1933, statuerunt ac decreverunt :

« Sac. Prosper Alfaric, de quo supra, præsenti Decreto, in excommunicationem latæ sententiæ ad præscriptum canonis 2314, §, n. 1 et in omnes contra publice excommunicatos latas pænas declaratur incursus ; una vero simul excommunicatione nominatim et personaliter percellitur, vitandus edicitur ac degradatione damnatur. A qua quidem excommunicatione haud aliter absolutionem se obtenturum sciat, nisi exhibitis antea certis ac diuturnis sinceræ resipiscentiæ signis, errores suos omnes formiter retractaverit per declarationem a Sancto Officio probandam ac publici juris faciendam ; quibus omnibus tantum præstitis, et non antea, iterum admitti poterit, ceteris paribus, ad participationem Sacramentorum, more laicorum. »

Et feria V, die 27 ejusdem mensis et anni, Ssmus D. N. Pius divina Providentia Papa XI, in solita audientia E. P. D. Adsessori S. O. impertita, relatam Sibi Emorum Patrum resolutionem approbavit, confirmavit ac publicari jussit.

Datum Romæ, ex Ædibus Sancti Officii, die 29 julii 1933.

A. Subrizi,
*Supremæ S. Congr. S. Officii Notarius.*

### S. Congr. Orientale

**26 juin 1933.**

PATRIARCAT COPTE D'ALEXANDRIE

Par ce décret, la S. Congrégation pour l'Eglise orientale accorde, à la demande de S. Exc. Mgr Marc Khouzam, évêque de Thèbes et administrateur apostolique du patriarcat d'Alexandrie des Coptes, deux formules nouvelles que les prêtres du rite copte pourront employer dans l'administration de l'Extrême-Onction. La formule *ordinaire* étant fort longue, la S. Congrégation approuve une formule *brève*, qui demeure encore assez considérable en comparaison de celle de l'Eglise latine. Une troisième formule, *très brève*, est de même approuvée et les prêtres pourront en faire usage dans les cas de nécessité.

En second lieu, le même décret déclare, toujours à la demande de Mgr l'administrateur apostolique, que la matière de l'Extrême-Onction, l'huile, pourra désormais être bénite, comme cela avait lieu dans l'ancien usage de l'Eglise d'Alexandrie, par les prêtres, et non plus par l'évêque seul.

Enfin, en troisième lieu, pour ce qui est de la forme du sacrement, la S. Congrégation décide qu'elle demeure la même que celle que le synode tenu au Caire en 1898 a approuvée et ordonné d'employer.

**Nous donnerons d'abord le décret, ensuite les formules :**

DECRETUM

De animarum bono sollicitus Excmus Dnus Marcus Khouzam, Epus Thebanus et Administrator Apostolicus Patriarchatus Alexandrini Coptorum, iteratis precibus enixe petiit, ut præter prolixum ordinem administrationis Sacramenti Olei Sancti seu Extremæ Unctionis, qui in Euchologio sive Rituali Coptorum continetur, alter brevior et expeditior adprobaretur ad commoditatem et usum sacerdotum totius Patriarchatus.

Sacra hæc Congregatio, peritorum rebus liturgicis rituum orientalium sententia exquisita, votis supradicti Administratoris Apostolici obsecundare volens, in Plenario Conventu die 6 martii a. 1933 habito, totam rem examinandam præbuit Emis Patribus, qui censuerunt :

1. aliam formulam breviorem probandam esse ;
2. facultatem benedicendi Oleum, materiam scilicet Sacramenti, juxta priscum morem Ecclesiæ Alexandrinæ et petitionem ejusdem Administratoris, sacerdotibus esse restituendam ;
3. pro forma sacramentali illam esse retinendam, quæ hactenus in usu est, quamque Synodus Alexandrina Coptorum, Cairi celebrata anno 1898, adhibendam confirmavit.

Hanc vero Emorum Patrum sententiam Ssmus Dnus Noster Pius div. Prov. Pp. XI, referente in audientia diei 11 martii a. 1933 infrascripto hujus Sacræ Congregationis Cardinali Secretario, adprobare, ratamque habere benigne dignatus est.

Præsenti igitur decreto Sacra hæc Congregatio, præter ordinem prolixiorem, qui in Euchologio sive Rituali Coptorum continetur, quique vel in posterum adhiberi poterit, alterum ordinem breviorem ad administrandum Sacramentum Olei Sancti seu Extremæ Unctionis adprobat, una cum formula brevissima pro casu extremæ necessitatis.

Textum probatum formularum tam brevioris quam brevissimæ, latina lingua heic appositum, prælaudatus Administrator Apostolicus coptice et arabice typis mandabit ad usum sacerdotum totius Patriarchatus Alexandrini Coptorum.

Contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Datum Romæ, ex Ædibus Sacræ Congregationis Orientalis, die 26 junii anno 1933.

A. Card. SINCERO, Episcopus Præn., *Secretarius.*
I. Cesarini, *Adsessor.*

ORDO LAMPADIS SIVE UNCTIONIS INFIRMORUM
FORMULA BREVIOR

*Collocatur penes ægrotum lampas olei olivarum cum septem ellychniis, aut septem candelæ non accensæ, et in casu necessitatis una sufficere potest. Oportet ut, priusquam hanc unctionem recipiat, ægrotus confiteatur peccata sua.*

*Sacerdos exorditur ab oratione gratiarum actionis :*

*Sacerdos :* Gratias agamus bonorum Auctori misericordi, Deo Patri Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, quia Ipse protexit nos, adjuvit et servavit nos, suscepitque nos ad se, misertus est nostri, perduxitque nos ad hanc horam. Ipsum nunc precemur, ut custodiat nos hoc sancto die et omnibus diebus vitæ nostræ, in omni pace, omnipotens Dominus Deus noster.

*Diaconus :* Ad orationem state.

*Sacerdos :* Domine Deus omnipotens, Pater Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, gratias agimus Tibi de omnibus, et propter omnia, et in omnibus, quia protexisti nos, adjuvisti nos, conservasti nos, suscepisti nos ad Te, et misertus es nostri, auxilium dedisti nobis, et ad hanc horam nos perduxisti.

*Diaconus :* Orate ut Deus misereatur nostri.

*Sacerdos :* Eapropter petimus et obsecramus bonitatem Tuam, o amator hominum, ut concedas nobis hunc diem sanctum, et omnes dies vitæ nostræ in pace cum timore Tuo transigere. Omnem invidiam, omnem tentationem, omnem operationem Satanæ, et consilium hominum improborum impetumque hostium tam occultorum quam manifestorum, depelle a nobis, ab omni populo Tuo et ab hoc loco sancto : quæ autem bona, quæ placita sunt, nobis jube. Tu enim Ipse es, qui dedisti nobis potestatem calcandi serpentes et scorpiones, omnemque virtutem inimici. Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo, per gratiam et misericordiam, amoremque erga homines Filii Tui Unigeniti, Domini, Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, per quem Tibi debetur honor, gloria et imperium, cum ipso, et Spiritu Sancto vivificante, Tibique consubstantiali, nunc et semper, et in omnia sæcula sæculorum. Amen.

*Et post orationem actionis gratiarum, submittit Psalmum 50 :*

Miserere mei Deus... super altare Tuum vitulos.

*Notandum, quod si tempus non suppeditaverit, prædictæ orationes omitti possunt.*

*Sacerdos dicit orationem infirmorum :*

O Salvator hominum, Tu dedisti per oleum sanctum gratiam prophetis, regibus et archisacerdotibus : ita da per hoc oleum divinum gratiam tuam servo Tuo (servæ Tuæ), qui (quæ) ungitur in eo, et protege eum (eam) ab omni impugnatione diabolica et inclina ad eum in facie misericordiæ Tuæ et respice in oculo benignitatis Tuæ et benedic ei et extende manum potentiæ Tuæ et da servo Tuo (servæ Tuæ) salutem animæ et corporis, per intercessiones olivæ plantatæ in domo Dei, Matris salutis.

*Populus :* Kyrie, eleison.

*Sacerdos :* O medice infirmorum, remissor peccatorum, qui liberas ex tribulationibus omnes venientes ad Te, portus salutis ex motibus fluctuum : fac misericordiam afflictis in infirmitatibus et libera eos a morte mala, et perfice orationem sacerdotum Tuorum, servorum Tuorum, et emitte ex alto pluviam misericordiæ Tuæ, et lava sordes servi Tui (servæ Tuæ) et effunde oleum et vinum sanationis Tuæ super vulnera ejus, ut laudemus in cantico uno, dicentes : Benedicite Domino, omnia opera Domini, per intercessiones ejus qui portavit salutem, ejus, quam laudamus, cui benedicimus dicentes : Benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui.

*Populus :* Kyrie, eleison.

*Deinde fundit sacerdos paululum olei in lucerna et accendit ellychnium : deinde dicit secrete orationem sequentem :*

Domine, miserator, sanator vulnerum animarum nostrarum et corporum nostrorum, sanctifica hoc oleum, ut sit omnibus, qui unguntur ex ipso, salus ex contaminationibus spiritus et doloribus corporis, ut et in hoc glorificetur nomen sanctum Tuum. *Exclamatio :* Quia Tua est gloria et salus, et Tibi mittimus sursum gloriam, Pater, et Filii, et Spiritus Sancte, nunc, et semper, et in sæcula sæculorum. Amen.

Catholicum, ex Epistola Jacobi (v, 13-16).

Tristatur aliquis vestrum ? Oret. Æquo animo est ? Psallat. Infirmatur quis in vobis ? Inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo, in nomine Domini ; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et, si in peccatis sit, remittentur ei. Confitemini ergo alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini : multum enim valet deprecatio justi adsidua.

Capitulum ex Evangelio Matthæi (x, 1, 5-8).

Et, convocatis duodecim discipulis suis, dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem. Hos duodecim misit Jesus præcipiens eis, dicens : In viam Gentium ne abieritis et in civitates Samaritanorum ne intraveritis ; sed potius ite ad oves quæ perierunt domus Israel. Euntes autem prædicate, dicentes quia appropinquavit regnum cælorum. Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, dæmones ejicite : gratis accepistis, gratis date.

*Diaconus :* Dominum supplicemus.

*Sacerdos :* Benedictus sis, Domine Deus noster bone, medice animarum nostrarum, et qui in livoribus Tuis sanasti nos. O Pastor bone, qui existi quærere ovem errantem, qui dedisti fortitudinem pusillanimi, qui sanasti socrum Simonis in febri sua vehementi, qui exaudisti Ezechiam in afflictione animæ suæ, in hora mortis suæ, et non rejecisti deprecationem ejus : ita iterum exaudi me utique servum Tuum minimum in hac hora et miserere hujus servi Tui N. ... (hujus servæ Tuæ N. ...), etiamsi peccata ejus abundent vehementer, quia Tu mandasti remittere peccantibus septuagies septies. *Exclamatio :* Et mittimus gratiarum actionem miserationibus Tuis et magnitudini Tuæ, et gloriam Tibi et Patri Tuo bono sine principio, et Spiritui Tuo vivificanti, nunc et semper et in sæcula sæculorum. Amen.

*Populus :* Kyrie, eleison.

*Sacerdos imponit manum super caput ægroti, dicens :*

Domine miserator, multæ misericordiæ, qui non vis mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat, qui imposuisti manum meam, qui utique sum peccator, super caput venientis ad Te et supplicantis pro remissione peccatorum suorum per me, qui utique sum sacerdos Tuus, deprecor amorem Tuum erga genus humanum, qui suscepisti pænitentiam David propter prophetam Nathan, qui suscepisti pænitentiam Manassis ; Salvator noster, suscipe pænitentiam servi Tui N. ... (servæ Tuæ N. ...) secundum mandatum amoris Tui erga genus humanum in mediatione sacerdotis Tui. Tu jussisti remissionem septuagies septies, et mensura misericordiæ Tuæ secundum mensuram magnitudinis Tuæ. *Exclamatio :* Te decet gloria, Pater, et Filii, et Spiritus Sancte, nunc et semper et in sæcula sæculorum. Amen.

*Populus :* Kyrie, eleison.

*Sacerdos dicit hanc orationem super infirmum, dum eum ungit Oleo sancto saltem super frontem, et, si fieri potest, super oculos, aures, nares, os, compressis labiis, manus (et pedes, si facile fieri potest) :*

Deus, Pater bone, medice corporum et spirituum, qui misisti Unigenitum Tuum Filium Jesum Christum ad sanandas omnes infirmitates et ad liberandum a morte, sana servum Tuum N. ... (servam Tuam N. ...) ab infirmitatibus spiritus et corporis, atque da ei vitam rectam, ut glorificet magnitudinem Tuam et gratias agat gratiæ Tuæ, ut perficiat voluntatem Tuam. Propter gratiam Christi Tui et intercessionem Dei Genitricis sanctissimæ et orationes Sanctorum. *Exclamatio :* Quia Tu es fons salutis, et mittimus Tibi sursum gloriam et honorem, cum Unigenito Filio Tuo et Spiritui Sancto, nunc et semper, et in sæcula sæculorum. Amen.

*Populus :* Kyrie, eleison.

*Deinde populus cantet hymnum, aut dicit eum Sacerdos :*

O Sancti, qui habetis fontem salutis sine argento, date salutem omnibus rogantibus, quia ipse Dominus dixit vobiscum Apostolis : Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi.

Gloria Patri...

Ecce dedi vobis potestatem super spiritus immundos, ut ejiciatis eos, et curetis infirmitates omnes et languores omnes. Gratis accepistis, gratis date.

Et nunc et semper...

O sancta Virgo, Dei Genitrix sine complexu maritali, intercede pro salute animarum nostrarum.

*Deinde dicitur a populo* Pater noster qui es in cælis...

*Sacerdos concludit cum benedictione ordinaria aut sequenti :*

Deus misereatur nostri et benedicat nobis, illuminet vultum suum super nos et misereatur nostri. Domine, libera populum Tuum, benedic hereditati Tuæ, pasce eos, extolle eos usque in sæcula. Exalta cornu christianorum orthodoxorum per virtutem Crucis vivificantis, per orationem et obsecrationes, quas facit semper pro nobis Domina nostra, Dominatrix omnium nostrum, Deipara sancta Maria, et trium magnorum illuminatorum sanctorum Michaelis, Gabrielis et Raphaelis, et quattuor animalium incorporeorum, et viginti quattuor Seniorum, et chori totius Angelorum et exercituum cælestium, et preces Patriarcharum et Prophetarum, Apostolorum et Martyrum, Cruciferorum, verorum et justorum, et prudentium omnium Virginum ; et benedictionem Dei Genitricis Sanctæ, sanctæ Mariæ, primum et posterum. Sit benedictio eorum sancta, et virtus eorum, et gratia eorum et auxilium eorum nobiscum in sæcula. Amen. Fiat.

*Sacerdos communicat infirmum Mysteriis sanctis, et, si appropinquat momentum exitus animæ e corpore, dat ei ultimam absolutionem et Indulgentiam plenariam, si facultatem habet. Deinde accipit aquam benedictam et aspergit locum, et dicit hanc orationem :*

Dominator Domine Deus omnipotens, Pater Domini nostri et Salvatoris nostri Jesu Christi, qui vis omnes homines salvari, et ut veniant ad agnitionem veritatis Tuæ, rogamus et obsecramus Te et benignitatem Tuam, o amator hominum, pro anima servi Tui *N.* (servæ Tuæ *N.*) : miserere ejus, sana eam ab omnibus plagis et libera eam, quia Tu, Deus, solvis vinctos omnes et elevas eos a casibus eorum, spes eorum, quibus non est spes, qui venit per Te, miserere ejus per Te; dimitte animam servi Tui *N.* (servæ Tuæ *N.*) in pace. Et si sit voluntas Tua ut vivat, o Domine noster, dona ei salutem et fortitudinem, et sanitatem et sanationem, et ut perficiat vitam suam in voluntate Tua bona. Et si mandasti accipere spiritum ejus, feratur per angelos duces viæ ad lucem in habitationes Tuas æternas, ut cantet cum Sanctis in regno cælorum in Christo Jesu Domino nostro. Te decet gloria et honor et adoratio cum Ipso et Spiritui Sancto, nunc et semper, et in sæcula sæculorum. Amen.

FORMULA BREVISSIMA PRO CASU EXTREMÆ NECESSITATIS

*Si infirmus ita proximus sit ad mortem, quod non adfuerit tempus omnia persolvendi, tunc Sacerdos accipit paululum Olei et illa benedicit, dicens orationem :*

Domine, miserator, sanator vulnerum animarum nostrarum et corporum nostrorum, sanctifica hoc oleum, ut sit omnibus, qui unguntur ex ipso, salus ex contaminationibus spiritus et doloribus corporis, ut et in hoc glorificetur nomen sanctum Tuum. *Exclamatio :* Quia Tua est gloria et salus, et Tibi mittimus sursum gloriam, Pater, et Fili, et Spiritus Sancte, nunc et semper, et in sæcula sæculorum. Amen.

*Deinde orationem :* Deus, Pater bone, medice corporum et spirituum, qui misisti Unigenitum Tuum Filium Jesum Christum ad sanandas omnes infirmitates et ad liberandum a morte, sana servum Tuum *N.* (servam Tuam *N.*) ab infirmitatibus spiritus et corporis, atque da ei vitam rectam, ut glorificet magnitudinem Tuam et gratias agat gratiæ Tuæ, ut perficiat voluntatem Tuam. Propter gratiam Christi Tui et intercessionem Dei Genitricis sanctissimæ et orationes Sanctorum. *Exclamatio :* Quia Tu es fons salutis, et mittimus Tibi sursum gloriam et honorem, cum Unigenito Filio Tuo et Spiritui Sancto, nunc et semper, et in sæcula sæculorum. Amen. *Et dum eam dicit, ungit infirmum saltem in fronte.*

---

### S. C. du Cérémonial

24 juin 1933.

***Pour mettre fin à une bigarrure regrettable, une teinte uniforme de violet est désormais imposée à tous ceux qui jouissent du privilège de porter le costume ecclésiastique de couleur violette.***

DECRETUM DE COLORE VIOLACEO

Sacræ huic Congregationi, cui maxime cordi est, ut quæ ab Ecclesiæ legibus statuuntur circa vestes et in-

signia Eminentissimorum Cardinalium, Excellentissimorum Episcoporum nec non Reverendissimorum Prælatorum, Familiarium Summi Pontificis et omnium eorum qui hac in re idem privilegium habent, fideliter custodiantur, non abs re visum est si in id eorum mentis attentio revocetur quod una eademque apud omnes sit ratio atque gradus illius *violacei* coloris quo ex benigna S. Sedis concessione insigniuntur.

Qua in re ut omnes varietates vitentur et ille omnino statuatur color adhibendus qui vere violaceus sit et omnibus communis ad quos pertinet, Sacra Congregatio, Pio XI Summo Pontifice approbante et confirmante, decernit ut in posterum, quando vestes violaceæ sive laneæ sive sericæ præscribuntur, illius coloris violacei rationem conditionemque adhibeant omnes, cujus exemplar ac modulus in adjuncto folio [1] proponitur, aliis quibuscumque coloris rationibus repudiatis atque interdictis.

Datum Romæ, ex ædibus Sacræ Congregationis Cæremonialis, die 24 junii, anno 1933.

I. Card. Granito Pignatelli Di Belmonte,
Episc. Ostiensis et Albanensis, *Præfectus*.
B. Nardone, *Secretarius*.

Remarques

I. — « Le violet, dit Barbier de Montault [2], est à la fois un signe de prélature et de livrée. Il caractérise spécialement la prélature et l'épiscopat ; mais, parce que c'est un costume officiel, il ne se porte qu'à l'église ou dans des circonstances prévues. Le violet est ainsi attribué aux cardinaux dans les temps de pénitence et de deuil [3], cas particulier où l'évêque ne peut faire usage que du noir [4]...

« Le violet forme la livrée épiscopale. Aussi cette couleur est-elle assignée aux maîtres des cérémonies de la cathédrale [5], au caudataire de l'évêque...

« Le violet est enfin le signe distinctif de tous ceux qui ont rang et emploi à la cour papale, soit à titre de prélats, soit à titre d'officiers quelconques, tels que les huissiers du palais, les chantres, les clercs et les acolytes de la chapelle, les aides de la chambre, etc. »

II. — Douze ans avant la publication de l'ouvrage d'où nous avons extrait les lignes qui précèdent, le même auteur écrivait dans une plaquette [6], qui, croyons-nous, fut alors assez répandue : « Le violet usité à Rome depuis des siècles est la pourpre des anciens, légèrement rougeâtre. »

Malgré cela, combien peu, hors de la Ville éternelle, et notamment en France, ont semblé se préoccuper d'avoir, dans le costume prélatice, le véritable violet romain ! D'aucuns choisissaient une nuance à leur goût ; d'autres acceptaient sans contrôle ce que leur proposaient les fournisseurs, qui, trop souvent, hélas ! au lieu de chercher à se procurer de sérieuses informations aux bonnes

[1] Qui folium habere cupiunt, adeant Secretariam S. Congregationis Consistorialis.

[2] *Le costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine*, t. I, p 58, n. 4.

[3] Cf. Barbier de Montault, *op. cit.*, t. I, p. 362, note 1.

[4] Voir sur ce point le très important décret de la S. C. des Rites du 26 novembre 1919, n. 4355, I, ad 3.

[5] Cf. Hægy, *Les fonctions pontificales*, 3e édit., t. I, p. 306, note 2.

[6] *Le costume épiscopal et prélatice selon l'étiquette romaine*, p. 6.

sources, se laissaient guider par la routine ou par le souci d'écouler leurs marchandises [1].

De là cette bigarrure étrange que l'on était à même de constater chez nous dans les grandes solennités religieuses auxquelles assistaient plusieurs évêques et autres prélats. On voyait s'y étaler toute une gamme de teintes violettes se heurtant plus ou moins les unes les autres, depuis le violet sombre, fait de bleu et de carmin mais avec prédominance excessive du bleu, jusqu'aux violets les plus chauds, tournant presque au rouge.

Or, il n'est pas admissible que le caprice et l'ignorance puissent prévaloir contre les prescriptions traditionnelles de l'étiquette romaine. Aussi la « Cérémoniale [2] » est-elle intervenue pour préciser celle ci et en exiger l'observation exacte. De vrai, si la nuance des simples agréments rouges du costume prélatice des évêques et autres prélats inférieurs a été officiellement déterminée [3], à plus forte raison est-il nécessaire que celle du tissu même de ce costume le soit aussi.

Il appartiendra aux intéressés, prélats de divers ordres et fournisseurs, de se procurer à la Secrétairerie de la S. C. de la Consistoriale un échantillon authentique de la teinte de violet seule admise désormais dans l'Eglise pour le costume de ceux qui ont droit à cette couleur.

III. — On lit dans le décret que nous commentons : « ... quando vestes violaceæ sive laneæ sive sericæ præscribuntur... » Rappelons, à ce propos, quelques règles d'étiquette ecclésiastique, qui, croyons-nous, pourront intéresser nos lecteurs.

*a)* Suivant la prescription formelle du Cérémonial des évêques (l. I, c. III, n. 1), les vêtements des évêques ne peuvent, du moins quant à la partie principale [4], être qu'*en laine*, c'est-à-dire, selon la saison, en drap ou en mérinos. « La soie, dit Barbier de Montault [5], n'est que l'exception dans des cas déterminés [6], et encore celle-ci n'atteint-elle jamais la *cappa* [7]. »

*b)* Dans les cas où la soie entre licitement dans la confection du costume épiscopal ou prélatice (v. g. pour les accessoires), c'est à la condition

[1] C'est ordinairement à tort que l'on s'en remet aveuglément aux marchands pour la fourniture du costume et des insignes prélatices. Ainsi un certain nombre d'abus ont réussi peu à peu à s'introduire, dont plusieurs même constituent de réelles usurpations. (Cf. de Conny, *Des usages et des abus en matière de cérémonies*, p. 94). La publication d'un travail sérieux et documenté sur ces matières rendrait un très grand service.

[2] C'est ainsi qu'à Rome, dans le langage courant, on désigne la S. C. du Cérémonial.

[3] Hors des temps de pénitence ou de deuil, ces agréments (boutons, boutonnières, passe-poils, dessous d'ourlet, etc.) sont de soie amarante, ou cramoisie, pour les évêques et les prélats de *mantelletta*. (Cf. Martinucci-Menghini, *Manuale S. cæremoniarum*, part. II, t. I, p. 3 et suiv. ; Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine*, t. I, p. 58, n. 6).

[4] Les accessoires, au contraire, peuvent être en soie unie ou à côtes.

[5] *Le costume épiscopal et prélatice selon l'étiquette romaine*, p. 6.

[6] Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le détail de ces divers cas.

[7] Cf. *Cérémonial des évêques*, l. I, c. III, n. 3.

expresse que ce ne soit ni du velours ou du satin, ni de la moire. Le satin et le velours sont exclusivement réservés au Souverain Pontife [1], et la moire l'est aux cardinaux [2]. Ce serait donc par abus que des évêques ou des prélats se serviraient, v. g. pour les parements de leur soutane, de satin, de velours [3] ou de moire.

*c)* C'est une règle de l'étiquette romaine qu'il doit y avoir symétrie ou concordance, tant pour l'étoffe que pour la couleur, entre les vêtements prélatices de dessus et ceux de dessous [4]. Ainsi v. g. un évêque ne prendra pas une mozette ou une mantelletta de mérinos sur une soutane de drap, ni une mozette ou une mantelletta de couleur violette sur une soutane noire. Il n'y a d'exception que pour la *cappa,* parce que cette dernière couvre tout.

**Sacrée Pénitencerie**

**1er août 1933.**

DECRETUM DE NON PERMISCENDIS OPERIBUS PRO MULTIPLICI JUBILÆI ACQUISITIONE.

Infra scriptus Cardinalis Pænitentiarius Major, in Audientia diei 21 mensis julii 1933, Ssmo D. N. Pio Pp. XI sequens dubium exposuit, sæpenumero Sacræ Pænitentiariæ pro opportuna solutione exhibitum, ut mentem Suam hac de re aperire dignaretur :

« Utrum nonnulla vel etiam omnia opera pro altero jubilæo acquirendo fieri possint antequam inchoata opera pro primo absolvantur. »

Cui dubio Sanctitas Sua respondere dignata est : « Negative. »

Datum Romæ, ex ædibus S. Pænitentiariæ, die 1 augusti 1933.

L. Card. LAURI, *Pænitentiarius Major.*

I. Teodori, *Secretarius.*

REMARQUES

On sait que le jubilé de cette année peut être gagné autant de fois qu'on accomplira dans leur intégrité les œuvres prescrites.

On a demandé à différentes reprises à la S. Pénitencerie si on pouvait mélanger ces œuvres prescrites, faire par exemple deux ou trois fois les visites nécessaires, puis plusieurs confessions et plusieurs communions en vue du jubilé, de telle sorte que l'on aurait gagné tant de jubilés lorsque le total entremêlé aurait été atteint, sans que l'on se soit astreint de terminer l'accomplissement de chacun des gains du jubilé.

Le cardinal grand pénitencier a demandé au pape ce qu'il voulait qu'il fût répondu à ces demandes. Sa Sainteté a déclaré que la réponse devait être négative, et donc que ce mélange des œuvres prescrites était interdit.

Il faut donc, si l'on veut gagner le jubilé plusieurs fois, le gagner d'abord une fois, puis une autre fois, c'est-à-dire parachever dans leur ensemble les œuvres prescrites pour le gain du jubilé, avant de réitérer l'accomplissement de quelqu'une de ces mêmes œuvres pour gagner une nouvelle fois le même jubilé.

**Commission Biblique**

**1er juillet 1933.**

DE FALSA DUORUM TEXTUUM BIBLICORUM INTERPRETATIONE

Propositis sequentibus dubiis Pontificia Commissio de Re Biblica ita respondendum decrevit :

I. Utrum viro catholico fas sit, maxime data interpretatione authentica Principum Apostolorum (Act. II, 24-33 ; XIII, 35-37), verba Psalmi XV, 10-11 : « Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitæ, » sic interpretari quasi auctor sacer non sit locutus de resurrectione Domini Nostri Jesu Christi ?

*Resp.* Negative.

II. Utrum asserere liceat verba Jesu Christi quæ leguntur apud S. Matthæum, XVI, 26 : « Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur ? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua ? », et pariter ea quæ habentur apud S. Lucam, IX, 25 : « Quid enim proficit homo si lucretur universum mundum, se autem ipsum perdat et detrimentum sui faciat ? », sensu litterali non respicere æternam salutem animæ, sed solum vitam temporalem hominis, non obstantibus ipsorum verborum tenore eorumque contextu, necnon unanimi interpretatione catholica ?

*Resp.* Negative.

Die autem 1 julii 1933, in audientia infrascripto Rmo Consultori ab Actis benigne concessa, Ssmus Dominus Noster Pius Pp. XI prædicta responsa rata habuit et publici juris fieri mandavit.

Joannes Baptista Frey, C. S. Sp.

*Consultor ab Actis.*

REMARQUES

Sur l'occasion et la portée de ces réponses, voir l'*Ami* du 7 septembre, p. 561 et suiv.

**Commission d'interprétation du Code**

**17 juillet 1933.**

RESPONSA AD PROPOSITA DUBIA

Emi Patres Pontificiæ Commissionis ad Codicis canones authentice interpretandos, propositis in plenario cœtu quæ sequuntur dubiis, responderi mandarunt ut infra ad singula :

I. — DE SACRARUM RELIQUIARUM AUTHENTICITATE

I. An Vicarius generalis, ad normam canonis 1283 § 2, speciali mandato Episcopi indigeat ad authenticandam partem sacræ reliquiæ ex authentica extractam.

II. An Vicarius generalis, vi canonis 1285 § 1, sine speciali mandato Episcopi novum authenticitatis documentum tradere vel sacræ reliquiæ novum sigillum apponere possit.

R. — Ad I. *Affirmative.*

Ad II. *Negative.*

II. — DE MATRIMONII ACCUSATIONE

I. An, ad normam canonis 1971 § 1, n. 1, habilis sit ad accusandum matrimonium conjux, qui metum aut coactionem passus sit.

II. An, ad normam ejusdem canonis 1971 § 1, n. 1, habilis sit ad accusandum matrimonium etiam conjux, qui fuerit causa culpabilis sive impedimenti sive nullitatis matrimonii.

[1] Voir Barbier de Montault, *op. cit.*

[2] Cf S. R. C., 26 novembre 1919, n. 4355, I, ad 2.

[3] *A fortiori* le velours est défendu aux simples prêtres. « Il faut donc, écrit Barbier de Montault, que le clergé se désiste enfin des calottes de velours qui lui sont chères » (*Le costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine,* t. I, p. 54, n. 2 ; cf. *ibid.*, p. 223, n. 2).

[4] Cf. *Cérémonial des évêques,* l. I, c. III, n. 3.

III. An causa impedimenti honesta et licita a conjuge apposita obstet quominus conjux ipse habilis sit ad accusandum matrimonium, ad normam canonis 1971 § 1, n. 1.

IV. An, vi canonis 1971 § 2, promotor justitiæ vi muneris sui agat in judicio.

Ad I. *Affirmative.*

Ad II. *Negative.*

Ad III. *Negative.*

Ad IV. *Affirmative.*

Datum Romæ, e Civitate Vaticana, die 17 mensis julii anno 1933.

P. Card. Gasparri, *Præses.*

I. Bruno, *Secretarius.*

REMARQUES

La Commission d'interprétation a résolu, le 17 juillet 1933, deux groupes de questions se rapportant à l'authentique des reliques, et à l'accusation du mariage, c'est-à-dire à l'introduction d'une instance en déclaration de nullité d'un mariage.

I. En ce qui concerne l'authentique des saintes reliques. — Le can. 1283 est relatif au culte public des saintes reliques. Il déclare que seules peuvent être l'objet d'un culte public, les reliques qui sont reconnues comme véritables par un document authentique que l'on appelle habituellement *l'authentique* tout court, signé d'un cardinal, ou d'un Ordinaire du lieu, ou d'un ecclésiastique muni, par un indult spécial, de ce pouvoir d'authentification de reliques.

Comme le vicaire général est lui aussi compris dans le terme d'Ordinaire du lieu (cf. can. 198), le § 2 du can. 1283 a précisé que ce personnage ne peut pas faire cette authentification, délivrer un authentique pour une relique, sans en avoir reçu de son évêque un mandat spécial.

Cela étant, on a demandé à la Commission si du moins, lorsqu'une relique était munie d'un authentique régulier, le vicaire général ne pourrait pas, sans ce mandat spécial, donner l'authentique pour une partie qui serait extraite de la relique primitive. La Commission a répondu *négativement.*

Il peut y avoir, par ailleurs, un cas plus délicat. C'est celui de ces reliques qui, en temps de révolution, ou pour d'autres causes, évidemment graves, de perturbations, ont perdu le document qui certifiait leur authenticité. Le can. 1283 déclare que ces reliques, dont cependant on est sûr, qui avaient leur authentique et qui avaient été l'objet d'un culte public, ne peuvent pas, en raison de la perte de ce document, redevenir l'objet de ce culte public sans que l'Ordinaire du lieu ait porté, sur le fait, son jugement et autorisé le culte. Le même canon spécifie que le Vicaire général ne peut pas porter ce jugement sans le mandat spécial de l'évêque.

On a demandé à la Commission si cette prescription du canon laissait du moins au Vicaire général la latitude de donner un nouvel authentique à ces reliques, dont l'authenticité est certaine, ou d'apposer sur les reliques un nouveau sceau, à la place de l'ancien, qui existait, mais qui a été enlevé.

La Commission a répondu par la *négative.* Le jugement sur l'identité des reliques est réservé à l'évêque, et le vicaire général doit avoir reçu de lui un mandat spécial pour le porter régulièrement.

II. En ce qui concerne l'introduction des causes de nullité de mariage — Le droit d'introduire contre un mariage une instance de nullité a été réservé par le Code aux conjoints dans toutes les causes, et au promoteur de justice dans les cas d'existence d'empêchements de leur nature publics ayant donné lieu à la nullité. C'est le can. 1971, § 1.

Mais le même canon, § 1, n. 1, déclare que les conjoints sont privés de cette faculté de demander la déclaration de nullité de leur mariage, s'ils ont été eux-mêmes la cause de l'empêchement, et par conséquent de la nullité. Cette circonstance a déjà donné lieu à deux demandes adressées à la Commission d'interprétation.

Le 12 mars 1929, elle a répondu que le mot d'*empêchement* du canon désigne non seulement les empêchements proprement dits, dont s'occupent les can. 1067-1080, âge, impuissance, lien, disparité de culte, ordre sacré, rapt, crime, consanguinité, affinité, honnêteté publique, parenté spirituelle, adoption, mais aussi les circonstances déterminées aux can. 1081-1103, qui traitent des défauts du consentement qui ne sont pas, à strictement parler, des empêchements : erreur, violence et contrainte, conditions, etc.

Cependant, comme la voie à une déclaration de nullité ne pouvait pas être irrémédiablement fermée, parce que la validité d'un mariage intéresse l'état des personnes, parfois le bien public, et a toujours des rapports étroits avec le bien des âmes et leur salut éternel, la Commission déclara que ceux qui avaient donné lieu à l'empêchement ou à la nullité pouvaient, comme le supposait le can. 1971, § 2 *(reliqui omnes,* tous ceux qui n'étaient pas habilités par le can. 1971, § 1, n. 1), dénoncer au promoteur de justice, ou à l'Ordinaire, la nullité de leur mariage. C'est la décision de la Commission du 17 février 1930. L'Ordinaire et le promoteur de justice ont, dans ce cas, à voir la suite qu'ils peuvent ou doivent donner à cette dénonciation, et ouvrent ou non l'instance en nullité. C'est une situation analogue à celle du procès criminel, dans lequel les individualités privées ne peuvent que remplir le rôle de dénonciateur, l'accusation même étant réservée par le droit au promoteur de justice, comme en décident les can. 1934 et suivants.

Ce sont les mêmes préoccupations qui ont donné lieu aux questions résolues par la Commission d'interprétation le 17 juillet dernier.

Il y est spécifié, *ad II,* que le conjoint doit avoir été *coupable,* en posant la cause de l'empêchement ou de la nullité, pour qu'il en résulte, pour lui, l'impossibilité légale du can. 1971, § 1, n. 1, de pouvoir intenter une action en nullité.

S'il a été cause de l'empêchement ou de la nullité, uniquement parce qu'il a subi ce qui y a donné lieu, comme c'est le cas du conjoint qui a été la victime de la contrainte, ce conjoint peut demander l'ouverture d'une instance en nullité : c'est la réponse *ad I*. Mais le conjoint qui aurait contraint l'autre à l'épouser ne pourrait pas être recevable dans la déposition personnelle de cette instance, puisqu'il serait coupable dans ces agissements mêmes qui auraient constitué la cause de la nullité.

Le conjoint qui a agi honnêtement et licitement, en posant, par exemple, une de ces conditions que le droit estime honnêtes et licites, pourra demander la déclaration de nullité de son mariage, car il n'est en rien coupable dans sa façon d'agir. C'est le sens de la réponse *ad III*.

Enfin, il est marqué, dans la réponse *ad IV*, que le promoteur de justice, recevant une dénonciation pour l'ouverture d'une instance en nullité, d'après le can. 1971 § 2, agit dans le procès matrimonial *vi muneris sui*, en vertu de ses fonctions et de son mandat de promoteur, *ex officio*. C'est, dans le cas, le promoteur de justice, personnage public, qui intervient dans le procès matrimonial. Il y est l'accusateur, le véritable demandeur, s'il a jugé à propos de poursuivre la déclaration en nullité, ou si l'Ordinaire lui en a fait obligation.

Les cas où se produira ainsi l'intervention du promoteur de justice sont faciles à voir. Quand il s'agira, par exemple, de l'empêchement de crime, les conjoints, étant la cause coupable de l'empêchement, ne pourront que dénoncer leurs propres agissements au promoteur ou à l'Ordinaire du lieu. Ces derniers auront à décider, suivant les faits allégués et les preuves qui leur seront soumises, s'il y a lieu, d'intenter l'action en nullité et de la poursuivre.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Notes de philosophie *(suite)* [1]

### § III. — PHILOSOPHIE MODERNE

1. — Descartes est le père de la philosophie moderne. Devons-nous sa réforme philosophique à un « songe » que le futur auteur du *Discours sur la Méthode* aurait eu, en novembre 1619, aux environs d'Ulm ? Quoi qu'il en soit, Descartes dut avoir alors l'intuition vivante et efficace, l'idée simple et féconde, qui lui feront désormais rechercher cette « science admirable » qui sera l'œuvre de la seule raison.

Dans *Le Songe de Descartes* [2], M. J. MARITAIN rassemble un certain nombre d'articles déjà publiés, qu'il complète par un chapitre sur les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, et il y montre que cette « science admirable », issue du songe de Descartes, « n'est pas la vraie science, la science telle qu'elle est et telle qu'elle se fait, la science docile aux choses », mais que « c'est le songe d'une nuit d'automne, excité par un malin génie dans un cerveau de philosophe. »

Ce volume est donc une attaque en règle contre la philosophie cartésienne, où il semble que la géométrie ait tenu lieu de métaphysique. Descartes a cru posséder la révélation de la science ; en réalité, il a doté la raison d'idées aisées à manier, mais « faciles » comme des images d'un mécanisme à monter ; il a désintellectualisé la raison pour la laisser envahir par l'imagination et la spatialité ; il a créé un rationalisme, « intellectualisme de l'imagination » (p. 69). A tout bien prendre, Descartes ne nous a donné qu'un « Mythe de la Science » (p. 76).

Il n'a pas seulement faussé le concept de la science, il a aussi et du même coup détruit la première et la plus immatérielle des hiérarchies humaines : l'ordre des disciplines intellectuelles. Les rapports de la raison et de la foi, ceux de la philosophie et de la théologie ont été méconnus ou faussés. L'intelligence n'a plus à s'appliquer aux vérités de la foi : Descartes devient ainsi le père de l'agnosticisme, et ceux de ses disciples qui voudront croire réduiront la foi à une attitude d'obéissance, de piété et d'action. La théologie n'est plus une science, mais une simple application de la philosophie aux vérités de foi. Et ainsi la philosophie « ne sera plus désormais confortée et illuminée par la théologie » ; mais ainsi encore sera brisée « la première et la plus haute des subordinations hiérarchiques, l'ordre essentiel qui veut que, dans l'économie vitale de l'intelligence chrétienne, la métaphysique, tout en gardant son autonomie de reine des sciences humaines, et en dépendant intrinsèquement de la seule évidence rationnelle, soit placée sous la lumière supérieure de la sagesse théologique et de la vérité surnaturelle » (p. 128-129). Bien plus, « Descartes, en prétendant tout fonder sur la métaphysique, prépare en réalité la ruine de la métaphysique : en effet, il fausse et vicie dès l'origine la démarche de celle-ci, débutant du premier coup par le pur intelligible au lieu de s'y élever progressivement à partir du sensible : ce qui convient aux anges mais non aux hommes, ôte toute consistance scientifique à la métaphysique, la séparera bientôt des sciences expérimentales et la jettera dans de vaines prétentions au pur *a priori*, en attendant que Kant lui refuse le droit d'exister comme science » (p. 132-133).

La partie inédite du volume concerne les preuves cartésiennes de Dieu (p. 151-244). Ici encore « la contradiction reste au cœur du système. Il faut que l'idée de Dieu, pour que je sache que Dieu existe, soit une de ces idées claires et distinctes que mon esprit voit, sent et manie comme son bien propre, et qui lui livrent dans leur évidence l'essence de leur objet » (p. 241). Ce que Descartes, dans ses preuves de l'existence de Dieu, a senti de vrai, ce n'est pas lui qui a su l'établir. Soit que nous considérions l'idée de l'Infini, qui nous oblige à dégager de l'être sensible et imaginable une notion transcendentale de l'Etre, libre de tout le sen-

[1] Voir *Ami* du 10 août, p. 501-510.
[2] In-12 de XII-346 p., 15 f. — Editions R.-A. Corrêa, 8, rue Sarasate, Paris. 1932.

sible et valable au delà de lui, pour nous faire reconnaître enfin l'existence d'un premier être qui est l'intellection en acte pur ; soit que nous partions de l'idée de l'être souverainement parfait, qui nous montre que les êtres et notre propre être, qui existent alors que cependant sous tant de rapports ils ne sont pas, exigent un Etre qui soit l'Etre même subsistant ; ce sont là « les voies, depuis toujours connues, du visible à l'invisible, qui ne trouvent leur pleine élucidation métaphysique et critique que dans la technique rationnelle préparée par les grands médiévaux » (p. 243).

Le monde moderne, pétri de cartésianisme, a suivi deux voies, toutes deux aussi mauvaises. Ou bien il a gardé et adoré le postulat initial de Descartes, et il en a tiré le panthéisme de Spinoza et celui de Hégel ; ou bien il a détruit même cette évidence initiale, et il est tombé dans l'agnosticisme et le relativisme absolu. Panthéisme ou agnosticisme, voilà « l'héritage cartésien ».

M. Maritain avait toute autorité pour écrire ce livre courageux et que d'aucuns traiteront de révolutionnaire. Dénonçant le péril cartésien, il a fait œuvre de philosophe chrétien et d'apologiste avisé.

2. — En écrivant *La Vie de Spinoza* [1], M. J. Segond, professeur à la Faculté des Lettres d'Aix, n'a pas entendu nous donner une synthèse de l'œuvre du philosophe. Il a voulu simplement, en cette année de son 3e centenaire (Spinoza né en 1632) écrire un livre où l'on perçût d'une façon très vivante l'unité intime de sa pensée et de sa vie. S'aidant des biographies célèbres du pasteur Colerus et du médecin Lucas, ainsi que des recherches de Bayle, il s'est inspiré surtout de l'œuvre de l'exegète et du philosophe pour reconstruire cette existence passionnée pour la vérité. Mais il a fallu découvrir l'histoire de cette âme sous le masque de l'exégèse et le voile des formules, sous les détours de la critique religieuse et les obscurités du système. Belle reconstitution, qu'on admire surtout au ch. x, *Le voyage à Utrecht*, où l'auteur fait s'entrechoquer, dans une conversation supposée, les objections faites à l'œuvre de Spinoza et les réponses de celui-ci.

Encore une fois, il ne s'agit pas de présenter Spinoza comme un défenseur de la vérité, ni d'approuver son enseignement. *La Vie de Spinoza* retrace l'évolution intérieure du philosophe israélite, rejeté par ses coreligionnaires, tenu en suspicion par nombre de croyants, et finalement mourant sans angoisses, dans « un sentiment de bien-être et comme de renaissance définitive » (p. 221).

3. — Depuis Lotze, le problème des valeurs tient une grande place dans les préoccupations philosophiques d'Allemagne. On ne peut donc que savoir gré au P. Schuster de donner un aperçu de la plus récente phase de ce mouvement. Dans une étude intitulée *La Philosophie de la valeur en Allemagne* [2], il passe en revue Munsterberg, qui dans sa *Philosophie der Werte* (Leipzig, 1908) reconnaît 24 espèces de valeurs ; et Stern, qui dans sa *Wertphilosophie* (Leipzig, 1924) n'admet de valeurs que dans la personnalité (il est vrai que ce penseur entend par personne tout organisme doué de finalité immanente). Le P. S. expose ensuite la théorie de Sueler, *Le formalisme dans la morale et l'éthique matérielle des valeurs* (dans *Jahrbuch für Philosophie und phænomenologische Forschungen*, vol. I et II, Leipzig, 1916). Cette théorie fait appréhender la valeur par une fonction psychologique particulière, que Sueler appelle l'intuition émotionnelle. L'auteur passe ensuite à Nikolai Hartmann, pour qui les valeurs sont des essences distinctes de l'existence, et il termine sa revue par Bauch, qui oppose la valeur à la réalité, dans *Wahrheit, Wert und Wircklichkeit* (Leipzig, 1923).

Dans son appréciation, le P. S. souligne le côté faible de cette philosophie des valeurs, surtout en ce qui concerne la psychologie et l'épistémologie ; mais il reconnaît qu'elle a exercé une influence appréciable « sur bien des sciences qui lui sont plus ou moins apparentées » (p. 260). A son avis, « une anthropologie plus approfondie, la connaissance de la valeur humaine avec toutes ses richesses, la personnalité de l'homme, sa position dans l'univers comme image de Dieu appelée à manifester la gloire divine, constituera une synthèse harmonieuse et féconde de l'être et de la philosophie de la valeur » (p. 261).

4. — Dans une *Note sur l'idéalisme de M. Giovanni Gentile* [1], le P. Boyer étudie cette curieuse réédition de Hégel. Pour M. Gentile, l'Esprit est tout ; il est un acte en acte, mais cet acte n'est jamais achevé. Toutes les réalités se réduisent à la réalité de l'Esprit ainsi conçu (p. 263). Dieu ne peut être irréductiblement distinct du monde ; il ne peut non plus se concevoir sans devenir. Dieu et le monde forment une unité concrète qui est la réalité totale (p. 273). Toute réalité ne saurait être qu'une détermination de Dieu lui-même, mais M. Gentile ne veut pas, comme Hégel, rechercher la loi de cette détermination : ce serait statuer une entité au-dessous de Dieu. Il se refuse également à rechercher une cause à la réalité du monde distincte de cette détermination. C'est la causalité qui rend intelligible la multiplicité des êtres dans l'univers ; mais pour M. G., l'être causé est identique à sa cause, celle-ci ne pouvant être pensée sans son effet. L'Esprit est l'unité complète du sujet et de l'objet ; il pose le monde, mais il se pose lui-même en posant le monde et se reconnaît dans ce dernier. De sorte que le monde, tout conditionné et causé qu'il est *in abstracto*, a en lui-même *in concreto* sa cause qui se pose en le posant (p. 275).

Cette courte esquisse suffit à démontrer que M. Gentile est tout à fait dans la ligne de Hégel.

5. — La collection des *Moralistes chrétiens* fait une place à Léon Ollé-Laprune [2]. Et c'est à juste titre, car, en philosophe chrétien qu'il était, Ollé-Laprune a su montrer comment la pensée doit tendre à l'action et comment la possession du vrai est inséparable de la pratique du bien.

Nous ne reviendrons pas ici sur les aspects fondamentaux de cette philosophie dont le fondement est l'obligation morale. Depuis cinquante ans, les points faibles ou délicats de la théorie de la « certitude morale » ont été discutés, et ces dis-

[1] In 12 de VIII 232 p., 12 f. — Paris, Perrin, 1932.

[2] *Archives de Philosophie*, vol. IX, cahier III, p. 235-261.

[1] *Ibid.*, p. 263-282.

[2] *Léon Ollé-Laprune*, par Jacques Zeiller. Préface de l'abbé J. Wehrlé. — In 12 de 320 p., 20 f. — Paris, Gabalda.

cussions n'ont plus qu'un intérêt rétrospectif. Il n'y a plus, chez les catholiques, ces « deux catégories d'esprits ou, si l'on préfère, de tempéraments spirituels : ceux qui, très pénétrés de cette vérité qu'il y a ce que nous pourrions, faute d'un mot meilleur, nommer discontinuité entre la nature et la grâce, mettent l'accent sur leur opposition ; ceux qui, sans prétendre qu'il y ait continuité, aiment à montrer que la nature appelle la grâce ou y aspire ou en pressent du moins le besoin. » (*Introduction*, p. 24). Les théologiens ont mis au point, à la suite de l'encyclique *Pascendi*, ce qu'il faut retenir des rapports de la nature et de la grâce et comment il faut établir entre celle-ci et celle-là une continuité réelle, mais transcendante. Aussi la publication qu'a faite M. Zeiller des textes qu'il recueille ici comme un précieux héritage de famille vont surtout par la synthèse qu'elle réalise dans la morale d'Ollé-Laprune.

Montrant successivement la valeur et les insuffisances d'une morale de la sagesse, telle que l'a conçue Aristote, les mérites et les faiblesses d'une morale telle que l'a présentée Malebranche, Ollé-Laprune a tracé, dans l'exposé et la critique des doctrines de ces deux philosophes, puis dans son œuvre personnelle sur *Le Prix de la Vie*, les lignes directrices d'une morale qu'on pourrait appeler la morale de l'humanisme chrétien.

Devoir de conquête ou d'affermissement et d'approfondissement de la vérité, mise en pratique des enseignements qui en découlent et qui se résument dans un appel à l'ascension vers la vie divine, impliquant réalisation de la charité, perfectionnement continu de soi-même et service constant du prochain, culte de toutes les grandes choses et dévouement à son temps, d'où résultera la vie la plus belle, la plus haute, la plus largement humaine : tel est le programme proposé dans ce volume à l'activité de l'homme.

6. — Voici maintenant un essai philosophique, présenté par M. Louis Elbé, sur les *Postulats spiritualistes devant la Science moderne* [1]. C'est une vigoureuse réaction contre les conceptions matérialistes et athées qui se rencontrent dans tant de livres scientifiques d'il y a cinquante ans : « Depuis la fin du siècle dernier, écrit l'auteur, sous les pressions de ses découvertes les plus récentes, la science positive prend désormais une attitude nouvelle tout à fait différente de celle qu'elle observait jusque-là et... elle en vient à abandonner la conception matérialiste comme étant tout à fait insuffisante et probablement erronée. » (P. 12). Ce sont ces aperçus nouveaux de la science contemporaine que M. E. veut dégager dans son étude. Il expose donc les idées qu'on se fait présentement de la constitution de la matière et des atomes dont la matière est composée, de la dégradation de l'énergie, de l'action directrice des forces vivantes, du déterminisme dans l'ordre physique et moral et il s'efforce d'en dégager les conséquences philosophiques qui en découlent. Il montre ensuite quel appui inattendu ces spéculations théoriques apportent aux idées spiritualistes et aux dogmes fondamentaux qu'elles postulent. Le dogme de la création, par exemple, paraît bien trouver sa justification dans les théories actuelles de la dégradation continue de l'énergie et de la décomposition insensible de la matière. De même, l'idée du miracle n'est plus rejetée *a priori*, depuis que la science paraît abandonner le système du déterminisme absolu des lois du monde physique. En ce qui concerne les sciences biologiques, l'auteur s'attache spécialement au problème de la constitution de l'âme humaine, en invoquant les nombreuses observations récentes qui paraissent établir, avec une quasi certitude, l'existence en nous de facultés insoupçonnées s'exerçant en dehors de l'intervention de nos sens physiques et apportant ainsi une présomption indirecte de haute valeur en faveur de l'idée de survivance. Enfin, il faut reconnaître que les principes nouveaux dont la science s'inspire dans l'interprétation des lois physiques nous obligent à transformer complètement les conceptions que l'on se faisait jusqu'à présent des forces qui régissent le monde matériel : de plus en plus, le principe de finalité s'impose à l'attention des savants, avec toutes les conséquences métaphysiques qu'il implique. C'est ainsi que la Science vient côtoyer le domaine de la foi religieuse, apportant des observations de fait que l'homme intelligent et cultivé peut rapprocher de l'enseignement doctrinal.

La confrontation faite par M. Elbé entre les conclusions scientifiques et les postulats de la doctrine religieuse l'amène cependant à une « constatation » qu'il convient de formuler prudemment : « la nécessité de modifier l'interprétation traditionnelle de certains passages des livres sacrés pour la mettre en meilleure concordance avec les observations de faits scientifiquement établis. » (P. 17 ; cf. p. 185 et suiv.). Ces modifications pourraient créer de sérieuses difficultés à la religion ; mais l'infaillibilité pontificale permettra au dogme, nous assure l'auteur, de trouver « toute la souplesse nécessaire pour s'adapter sans heurt aux conceptions nouvelles. » Nous ne nous attarderons pas à relever, dans l'exposé de l'auteur, ce qui est déficient et mal exprimé. L'intention est bonne ; nous n'avons pas affaire à un théologien ; il suffit.

### § IV. — Philosophie bergsonienne

1. — En tout premier lieu, il convient de signaler, comme une des meilleures et des plus claires introductions à l'intelligence de la philosophie bergsonienne, *La théorie bergsonienne de la morale et de la religion* [1], cinq conférences faites à l'Université catholique de Lille, par le chanoine H. Dehove, professeur à la Faculté des Lettres.

Dans les trois premières conférences, l'auteur expose la doctrine bergsonienne, telle que le célèbre philosophe l'a formulée dans son dernier livre, *Les deux sources de la morale et de la religion* (voir *Ami* 1932, p. 727). La 4e et la 5e sont consacrées à la critique des idées bergsoniennes.

M. D. met en relief le parallélisme qui existe, selon Bergson, entre la morale et la religion : la morale de pression, issue de l'exigence sociale correspondant à la religion statique, produit de la fonction fabulatrice, créatrice de mythes, de

[1] In-12 de 204 p., 12 f. — Paris, Perrin.

[1] In-8 de 104 p., 8 f. — Lille, S. I. L. I. C., 41, rue du Metz.

rites, de représentations imaginaires ; la morale d'aspiration, qui fait sortir l'homme des cadres rigides de la justice pour le faire entrer dans le domaine sans limite de la charité, avec, pour contre-partie, la religion dynamique qui, par l'émotion religieuse et l'intuition, met l'homme en communication directe avec l'élan vital qui est amour. L'auteur estime avec raison que, par l'utilisation philosophique du mysticisme dans les *Deux Sources,* le bergsonisme se manifeste sous un jour nouveau. Aussi consacre-t-il sa deuxième conférence au mysticisme selon Bergson. Etant émotion religieuse, le mysticisme saisit directement, par l'intuition, l'existence de Dieu, sa nature qui est amour et le monde comme aspect tangible et visible de l'amour. Il souligne aussi les conséquences tirées de ce mysticisme pour la vie pratique : la recherche du plaisir et du bien-être matérialisant pour ainsi dire la vie ; le renouveau du mysticisme simplifiant au contraire la vie et ne pouvant que contribuer puissamment à la pacification du monde. La troisième conférence est intitulée : « Quelques aspects suggestifs. » M. D. nous fait saisir la maîtrise de Bergson en matière de psychologie : il s'agit de fines et pénétrantes critiques adressées par le philosophe à certaines conceptions sociologiques en vogue, touchant la mentalité primitive, la mentalité collective, la magie, etc.

Passant à la critique des idées bergsoniennes, M. D. démontre que la preuve de l'existence de Dieu par l'expérience mystique n'a pas de consistance si elle ne s'incorpore pas la notion de l'Absolu. Il remarque que la conception bergsonienne de la religion statique, comme vulgarisation de la religion dynamique, ne s'impose nullement et que les faits les plus avérés contredisent formellement l'assertion selon laquelle une doctrine ne saurait agir puissamment sur la sensibilité. Il n'est pas admissible que Bergson laisse de côté systématiquement la Révélation : sans doute, il est difficile à un philosophe de prendre nettement parti quant au fait ; mais la possibilité de la Révélation doit être envisagée. Enfin, il faut rappeler que les mystiques tant prisés par Bergson prenaient précisément la Révélation comme base et règle de leur émotion religieuse.

A notre avis, M. D. a cent fois raison de placer dans l'anti-intellectualisme le πρῶτον ψεῦδος des idées bergsoniennes, en ce qui concerne non seulement la religion, mais encore la morale. Avec raison également, il reproche à Bergson sa conception de la société considérée comme source de droit, d'obligation morale et de devoir.

Mais tout en critiquant les idées bergsoniennes en ce qu'elles ont de répréhensibles, le professeur lillois sait reconnaître la maîtrise du philosophe dans l'analyse psychologique ; il estime que *Les deux sources* rendront des services signalés au progrès philosophique, en rappelant que la preuve de l'existence de Dieu est possible, et surtout en mettant en meilleur relief la juste valeur des mystiques orthodoxes, dans lesquels beaucoup trop de critiques ne voyaient que des névropathes. Ainsi, dans des milieux *qui ne sont pas les milieux catholiques,* le nouvel ouvrage de Bergson pourra faire reculer la thèse de l'athéisme, comme ses ouvrages précédents, dans les mêmes milieux, avaient fait reculer la thèse du matérialisme.

Comme on l'a dit dès le début, le petit volume de M. Dehove est un modèle d'exposition claire et exacte, en matières par elles-mêmes difficiles et obscures. Ce n'est pas là un mince mérite. De plus, sa critique est courtoise, tout en étant ferme et pénétrante. Quiconque voudra se renseigner, d'une manière facile et agréable, sur le bergsonisme, devra lire ce volume.

Nous aurions cependant aimé que l'auteur situât Bergson dans l'histoire de la philosophie moderne, qu'il montrât avec quelles tendances il s'apparente. Ç'aurait été l'occasion de prendre position dans la question si peu étudiée de l'originalité de Bergson.

2. — Le P. Rideau, S. J., a récemment soutenu, devant la Faculté des Lettres de Clermont, une double thèse sur Bergson.

Dans la thèse principale, *Les rapports de l'esprit et de la matière dans le bergsonisme* [1], il n'entend pas donner un nouvel exposé de la pensée bergsonienne ; il veut « tenter une reconstitution dialectique du bergsonisme, » saisir « le mouvement historique de la pensée du célèbre philosophe, exposer son évolution, ses tâtonnements, ses courants ainsi que son dynamisme, son élan. » L'historique de la pensée de Bergson étant retracé, le P. R. veut ensuite exposer « sa réalité statique, » c'est-à dire « la vision matérielle de cette pensée, fixée en discours... et devenue objet d'analyse. » *(Avant-Propos,* p. x).

Il note qu'à ses débuts, dans *Les données immédiates de la conscience,* Bergson concevait matière et esprit comme s'opposant radicalement l'un à l'autre ; que plus tard, particulièrement dans *L'Evolution créatrice,* matière et esprit se rapprochaient sous les auspices de l'intuition, pour enfin s'unifier dans l'amour, préconisé par *Les Deux Sources.*

Cette évolution est analysée en trois chapitres : « La rupture de l'unité » (p. 1-67) ; « Le retour à l'unité par la science » (p. 68-112), et « Le retour à l'unité par l'amour » (p. 113-171). Une brève conclusion expose le bergsonisme en tant que système du monde (p. 173-178).

Selon Bergson, Dieu est amour qui se suffit à lui-même, mais la création est « une entreprise de Dieu pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour. » L'homme « est donc la raison d'être de la création. » Mais, par suite du principe matériel, l'unité de vie se morcelle et se constitue en opposition, laquelle arrive à son apogée dans l'homme. L'intelligence pure tente un essai d'union par l'amour.

La thèse du P. Rideau est vraiment remarquable. Elle étudie à fond non seulement les écrits de Bergson, mais encore les travaux les plus marquants qui ont pris pour objet la philosophie bergsonienne. La brièveté de cette recension nous interdit d'en tenter l'analyse complète qui serait nécessaire pour mettre sa valeur en pleine lumière. Tout ce que nous pouvons dire en quelques mots, c'est que cette thèse, à coup sûr, tiendra une place prépondérante parmi les études sur le bergsonisme. Tous ceux qui chercheront à élucider le difficile problème de l'unité de la pensée bergsonienne, et de ses diverses phases, devront en tenir compte.

3. — Tandis que cette première thèse s'adresse plutôt à des spécialistes, la seconde intéressera

[1] In-8 de XII-182 p., 20 f., Paris, Alcan.

tous ceux qui, poussés par une saine curiosité intellectuelle, aiment à se rendre compte des grands courants de la pensée moderne en matière religieuse. Elle est intitulée : *Le Dieu de Bergson, Essai de critique religieuse* [1].

L'auteur ne s'y propose pas de fournir un exposé complet de la « théologie » bergsonienne. Comme l'indique le sous-titre, c'est une critique qu'il présente à ses lecteurs. Et, par critique, il entend non pas une réfutation, mais « l'enquête spirituelle prudente qui cherche dans un système le point où la pensée s'est arrêtée et repliée sur elle-même au lieu d'embrasser toute la vérité » (p. 7). Son but est de « marquer la différence d'étiage entre certains aspects du bergsonisme et le dogme catholique » (p. 123).

Dans un premier chapitre, intitulé « Malentendus » (p. 9-21), il s'applique à démontrer que Bergson n'est pas l'anti-intellectualiste qu'on s'est plu à voir en lui ; mais il reconnaît que par ses imprécisions, surtout dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience,* il a donné prise à ce reproche ; il concède également que la théorie de l'intuition est mystérieuse (p. 11). Mais il affirme que les termes apparemment péjoratifs appliqués par Bergson à la formation de l'intelligence, veulent simplement en marquer *les limites* par rapport à la totalité de l'être et faire comprendre son adaptation naturelle au monde de l'espace. Bergson n'insiste sur l'imperfection de l'intelligence et sur la division analytique qu'elle réalise, que pour mieux inviter à un effort qui la dépasse et qui rétablit l'unité de la vie dans l'amour. L'intelligence n'est pas un mal, mais une phase, nécessairement imparfaite en elle-même, de la dialectique réelle de la vie dans la durée. Elle participe au mouvement de montée de la vie ; elle est ce mouvement même et, par son activité, elle contribue au retour des choses dans l'unité. Pour Bergson, dit-on encore ailleurs (p. 123), la raison est absolue dans son ordre, à condition qu'elle se dépasse et se critique sans cesse par un mouvement qui est sa vie même.

Un deuxième chapitre (p. 22-48) est consacré à la recherche des points de contact avec le christianisme, dans la philosophie bergsonienne antérieure aux *Deux Sources.* Le P. Rideau constate ces points de contact dans l'anti-rationalisme de Bergson, qui combat l'autosuffisance de l'intellectualisme spéculatif et technique, qui conduit à la *volonté de puissance,* laquelle dégénérant facilement en volonté de jouissance, amène l'appauvrissement de la vie intérieure (p. 30). L'humanisme, doctrine de vie intense et d'optimisme, présente un nouveau point de contact.

Dans un troisième chapitre, « Remarques sur la philosophie religieuse et morale des *Deux Sources,* » l'auteur apprécie la conception de la religion d'après Bergson. Il lui reproche ce qu'on a appelé son *extrinsécisme* dans son enquête sur les mystiques : se contentant de recevoir leurs témoignages, sans essayer de vivre lui-même la vie mystique, Bergson n'a pas vu que « l'effusion mystique est le prolongement... d'une vie qui court dans l'organisme entier » qu'est l'Eglise (p. 126). S'il avait fait cette constatation, il aurait « atténué et assoupli la séparation trop systématique entre la religion statique et la religion dynamique » (p. 78).

Ces réserves faites, l'auteur reconnaît que l'importance attribuée par Bergson à la matière peut contribuer « à justifier rationnellement la nécessité mystique du *symbolisme* intellectuel, sacramentaire, liturgique et social de la religion ; il est l'expression visible de la vie des âmes, la liaison organique de la charité » (p. 129). Enfin, « la mystique bergsonienne du travail peut facilement se transporter dans le plan chrétien en s'animant d'une nouvelle jeunesse » (p. 131). Ce travail qui doit transformer l'univers, et que Bergson a si bien décrit comme la montée de la vie, « ne se comprend que comme une ascension vers un terme..., le Christ, qui est aussi son origine et son moteur dans le cours de sa durée » (p. 135).

Nous ne pouvons résumer toute la richesse des observations de détail contenues dans l'étude du P. Rideau : il a fallu nous contenter d'en souligner les idées maîtresses. Sans doute, de bons critiques estimeront que l'auteur a peut-être un peu minimisé l'écart du bergsonisme et du christianisme ; mais pour prendre position en cette question, une longue étude, impossible à présenter ici, serait indispensable.

Quoi qu'il en soit, le travail du R. P. se classera au premier rang parmi les *bergsoniana.* Sa lecture est très suggestive et susceptible d'éveiller la pensée sur bien des questions.

4. — Le nº mai-juin 1933 de la *Revue Thomiste* est tout entier consacré à des « Etudes critiques » sur Bergson. Six auteurs se sont partagé la besogne.

*a)* La première étude est de M. Régis Jolivet : *De « L'Evolution Créatrice » aux « Deux Sources. »* Il est inutile de revenir sur l'exposé de la doctrine bergsonienne des *Deux Sources.* M. J. insiste particulièrement sur le rôle du Christ dans l'émotion religieuse : du Christ a jailli un élan de vie et de spiritualité si puissant que les siècles ne parviendront pas à en épuiser le dynamisme. Toutefois cette doctrine religieuse, si elle peut être acceptable isolée de son contexte, ne cadre plus avec le dogme chrétien, dès là qu'elle est rattachée à la doctrine générale de l'Evolution créatrice (p. 350). M. J. fait aussi remarquer que l'élan mystique qui caractérise l'émotion religieuse, compris dans le sens de la métaphysique générale de Bergson, est radicalement hétérogène aux formules dogmatiques (p. 351). Dans les *Deux Sources,* Bergson prétend bien que christianisme et mystique se conditionnent, donc que la dogmatique chrétienne garde une certaine valeur d'émotion ; mais cette affirmation ne cadre plus avec les tendances des ouvrages précédents et surtout avec le fait que, d'après Bergson, l'émotion religieuse a une valeur absolue. Et M. J. conclut qu'entre *L'Evolution Créatrice* et les *Deux Sources,* il y a « discontinuité spirituelle et continuité matérielle. »

Ce qui est particulièrement intéressant, c'est la tentative faite par M. J. pour situer Bergson dans l'histoire de la philosophie. Il signale son apparentement avec Schleiermacher qui, on le sait, voyait dans le sentiment le principe de la religion (cf. notre recension du *Sacré* de Otto, *Ami* 1930, p. 225), dépréciait le dogme par rapport à la vie religieuse issue du sentiment, et prétendait saisir Dieu d'une manière immédiate. L'apparentement de Bergson avec Amiel est plus manifeste encore : « Amiel, avec sa passion du fluent, son sentiment si vif de l'écoulement universel, sa philosophie du

[1] In-12 de 138 p., 12 f.; Paris, Alcan.

devenir, avec son sens de l'infini, son goût pour le mystère des origines, avec son horreur du tout fait et du mécanique, sa préférence indiquée pour les formes intuitives du connaître : c'est déjà, mais sans rien de systématique, la sensibilité bergsonienne. » L'apparentement avec Auguste Sabatier est aussi manifeste. De l'*Esquisse d'une philosophie de la religion,* M. J. extrait cette phrase significative : « Prenons donc l'émotion interne, de quelque façon d'ailleurs qu'on s'en explique l'origine, comme le premier nœud vital et organique, comme le principe d'où il faut partir pour suivre le développement de la vie religieuse entière... Plus mystérieux que tous les autres... est le premier germe de la religion éclos au fond du cœur de l'homme en même temps que l'humanité, et les germes religieux venus successivement après celui-là, dont le plus riche et le plus parfait est apparu dans la conscience du Christ. » C'est bien là le programme des *Deux Sources ;* programme incontestablement chrétien, mais bien plus près du protestantisme libéral que du catholicisme. Aussi M. J. peut-il conclure que « tout cela compose en quelque sorte une atmosphère fidéiste et fournit un cadre préadapté à une philosophie religieuse plus proche de celle de Schleiermacher que de celle de S. Thomas. »

Notre critique note également d'intéressants rapprochements entre l'émanatisme de Plotin et la doctrine de *L'Evolution créatrice.* Chez Plotin, affirmant que le Bien surabonde par une nécessité de nature, on doit exclure toute conception qui ferait de l'acte créateur le fruit d'une délibération ou d'un choix. Dans *L'Evolution créatrice,* Bergson est bien près de Plotin et, malgré les apparences, il faut maintenir que le point de vue n'a pas changé dans les *Deux Sources.* L'émotion créatrice qui définit l'œuvre divine est un pur dynamisme aux effets imprévus et imprévisibles, une spontanéité radicale par rapport aux conceptions de l'intelligence. Le parallélisme pourrait être poursuivi, par exemple, quant à la question du mal, dans laquelle il est impossible à M. Bergson de faire place au péché ; dans la conception des rapports de l'âme avec Dieu, la personnalité n'étant que le résultat de la fragmentation de l'élan vital, dispersion et matérialité ; dans l'absence même de toute idée possible de Rédemption, cette idée n'existant que sur un plan nettement surnaturel. Faudrait-il encore rapprocher de l'extase plotinienne l'émotion religieuse bergsonienne ?

Quoi qu'il en soit, conclut l'auteur, « la métaphysique de l'élan vital ne peut pas s'adapter « naturellement » à une spiritualité chrétienne ; son apparence émanatiste commande une spiritualité plus plotinienne que chrétienne. Un certain manichéisme flotte sur la religion bergsonienne » (p. 367).

*b)* M. A. Forest, l'auteur de *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin* (cf. *Ami* 1933, p. 501), demeure dans son domaine en étudiant *La réalité concrète chez Bergson et chez S. Thomas.*

Bergson et S. Thomas se correspondent en ce sens qu'ils ont des adversaires similaires, ceux qui prétendent n'atteindre le réel qu'à travers les abstractions logiques. L'un et l'autre veulent dépasser ces insuffisances et saisir le réel. Mais Bergson enseigne que le réel ne peut être saisi que par intuition, que les schématisations de l'intelligence ne correspondent pas à la vérité concrète. S. Thomas, au contraire, voit dans ces schématisations, à condition toutefois de les bien comprendre, le moyen de parvenir au vrai et de le saisir dans sa réalité concrète, imparfaitement sans doute, mais d'une manière conforme à nos exigences.

En vérité, le bergsonisme est pauvre en comparaison du thomisme. Dans la philosophie de l'intuition, il ne peut y avoir d'analyse. L'être échappe à toute composition, puisqu'il n'est que cette durée indivisible qui se saisit elle-même dans la réalité du *moi* profond. Or, l'intelligence n'opère que sur des choses toutes faites, en les décomposant suivant n'importe quel principe. Il faudra donc dépasser l'intelligence. Chez S. Thomas, l'analyse correspond à une vérité intrinsèque. En face du réel, l'esprit humain cherche le simple parce que son but est de voir simple, net. Comprendre, ce sera donc analyser. Mais immédiatement le point de vue de la synthèse se surajoute à celui de l'analyse : les éléments analysés ne sont pas identifiés avec les choses ; l'analyse n'immobilise pas le terme de sa réduction, mais elle laisse ces éléments vraiment relatifs les uns aux autres, comme c'est le propre de la puissance et de l'acte. Et alors les choses nous apparaissent ce qu'elles sont, et, de plus, dans leurs rapports avec toutes les autres substances dans l'unité de l'univers sensible. L'analyse métaphysique des conditions d'existence de la réalité concrète ne nous montre-t-elle pas la présence de Dieu en elle par son action, cette action qui atteint directement la profondeur de l'être et qui la constitue ? Et ainsi la métaphysique nous conduit à poser le problème des rapports du fini et de l'infini... Bergson est incapable de nous procurer la connaissance de cette coexistence dans le réel du fini et de l'infini...

Toutefois, la philosophie bergsonienne porte avec elle un témoignage précieux : elle nous enseigne que la vérité ne nous est donnée que dans une attitude de docilité intellectuelle. Cette docilité est aussi, pour S. Thomas, la vertu principale de la pensée. Peut-on espérer que la doctrine bergsonienne se dépassera un jour elle-même et s'achèvera « par l'affirmation du réel dans sa plénitude intérieure, dans toute sa richesse métaphysique, au delà même de ce que l'expérience intégrale peut nous faire saisir » ? (p. 398).

*c)* Quelques mots seulement sur l'étude de M. G. Thibon, *La Notion de Conscience d'après Henri Bergson.*

L'auteur regrette le peu de goût des modernes pour les définitions exactes et précises et leur aversion contre « le préjugé logique des Grecs. » Bergson donne un peu dans ce travers. En définissant la conscience comme synonyme de vie, il lui devient presque impossible de bien saisir ce qu'est l'inconscient. Il est même amené à nier pratiquement l'inconscient et à le concevoir comme une conscience simplement endormie. Cette confusion provient de ce que, dans sa philosophie, Bergson méconnaît le primat de l'acte sur la puissance : il actualise la puissance ; il divinise le devenir. Aussi n'arrive-t-il pas à établir la hiérarchie des êtres selon leur degré de participation à la perfection de l'être pur.

M. T. se propose de revenir, dans un travail ultérieur, sur la notion de conscience d'après S. Thomas. Il nous donne toutefois une esquisse de son étude à venir, et cette esquisse si claire et si suggestive fait désirer que l'auteur tienne bientôt sa promesse.

*d)* Reprenant quelques idées fondamentales de sa grande thèse, *Du rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (voir *Ami* 1932, p. 33), M. l'abbé Pénido les insère dans ses *Réflexions sur la Théodicée bergsonienne*. Tout le vice de cette théodicée repose dans l'univocité appliquée aux procédés de la science empirique et à ceux de la métaphysique. Faute de s'être conformé aux exigences de l'analogie, Bergson tombe dans de graves erreurs touchant l'existence et la nature de Dieu : « Soit en étudiant ses origines, soit en examinant les divers aspects de sa nature, soit en observant ses rapports avec l'univers qu'il engendre, nous avons constaté que chaque « ligne » nouvelle nous conduisait sensiblement au même point que la « ligne » précédente : au carrefour où l'on célèbre l'apothéose de l'Univocité ! »

Aussi « malgré l'ardente religiosité qui transparaît dans les *Deux Sources*, malgré les hommages émouvants rendus au christianisme, nous sommes contraints de conclure que, bien loin de coïncider en son fond avec le Dieu de la philosophie chrétienne, le Dieu bergsonien en apparaît comme *la transposition sur le plan imaginatif et sentimental*. » Une telle théodicée se révèle aux philosophes « comme presque totalement dénuée de vigueur métaphysique » (p. 452).

*e)* M. G. Rabeau étudie les déficiences de la preuve de l'existence de Dieu, telle que Bergson la prétend tirer de l'expérience mystique.

« La naissance des espèces vivantes, envisagée sur les diverses lignes d'évolution, révèle une direction de l'élan vital, allant de la matérialité à la conscience : dans l'évolution, l'élan vital se manifeste créateur, supraconscient, et nous comprenons que sa signification puisse être saisie par notre vie intérieure revenant vers les racines de notre être. Or, justement les mystiques décrivent Dieu comme étant Amour créateur. Le biologiste et le psychologue ont ici pour terme de comparaison symbolique l'émotion du savant ou de l'artiste qui invente, l'émotion simple supra-intellectuelle qui tire d'elle sa matière : Dieu la créerait totalement. Cette émotion de la vérité et de la beauté, elle se suffit à soi-même, et pourtant elle veut agir pour se communiquer. Ainsi, mais à un degré transcendant, pour Dieu : la création apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour. Cette conclusion est toute naturelle pour qui sait déjà que tout vient de la même source vivante. Car l'expérience des saints lui révèle le sens jusque là voilé de l'élan vital, elle lui fait comprendre que notre espèce n'est pas, dans sa réalité sociale, totalement elle-même : elle ne le devient qu'en retrouvant Dieu » (p. 456).

Si confuse que soit une pareille « preuve » de l'existence de Dieu, M. Rabeau veut y trouver un point de départ, qu'une étude plus complète et plus approfondie et surtout plus intérieure des états mystiques transformera en une démonstration véritable de l'existence de Dieu Citons la conclusion :

« Partout (chez les mystiques), l'Etre qui se montre se donne comme le Maître de tout et comme l'Amour infini... Cette dernière constatation nous autorise à conclure définitivement : si les œuvres des mystiques, si la solidité de leur âme et leurs progrès malgré des obstacles inouïs supposent une cause supérieure, et si cette cause supérieure, se manifestant à eux de manière vivante, se donne comme le Maître de tout et l'Amour infini, nous n'avons pas le droit de supposer qu'elle soit autre chose que Dieu. » (P. 465).

M. R. est-il sûr que, même sous cette forme, l'expérience mystique puisse devenir une véritable preuve de l'existence de Dieu ? Nous ne le pensons pas : il lui manquera le triple caractère de nécessité, d'universalité et d'objectivité nécessaires. Et puis, quand le surnaturel se fait présent à l'âme d'une manière extraordinaire, peut-on encore parler de « preuve rationnelle » de l'existence de Dieu ?

*f)* Et précisément, presque à la dernière ligne de l'étude suivante, nous trouvons, tout à fait *ad hoc*, cette remarque du P. Jourdain Messaut, O. P. : « Autre chose est l'ordre de la connaissance rationnelle et autre chose celui de la connaissance de foi, *in quo voluntas habet principalitatem*, et celui de la connaissance mystique *patiens divina* » Il semble bien que tous les critiques de la théorie bergsonienne aient quelque peu oublié cette vérité primordiale. Il a fallu que Loisy le rappelât incidemment (en y mêlant, certes, bien des considérations étrangères et contestables) dans un livre récemment paru : *Y a-t-il deux sources de la Religion et de la Morale ?* (Paris, 1933, E. Nourry).

Sous le titre, *Autour des Deux Sources*, le P. Messaut résume la controverse. Avant de souscrire au reproche que Loisy fait à Bergson de « rassembler indûment sous la même accolade fiction mythique et amour divin, » il s'efforce d'étudier chez les deux partenaires les notions de religion et de mysticisme. L'étude est particulièrement intéressante, neuve, pleine d'aperçus suggestifs, et elle clôt opportunément le recueil publié par la *Revue Thomiste*.

5. — Les *Archives de Philosophie* [1] ont également donné une étude du P. Blaise Romeyer : *Morale et Religion*, dans laquelle le bergsonisme est analysé et soumis à une sérieuse critique.

Le R. P. expose d'abord la morale, la religion, la théodicée bergsoniennes d'après les *Deux Sources* (p. 284-298). Dans l'examen critique qui suit, il relève à l'actif de Bergson sa revendication de la liberté contre tout déterminisme, ainsi que son affirmation de la spiritualité de l'âme. Toutefois, il regrette l'absence de toute métaphysique du libre arbitre, de toute discussion des preuves classiques de la spiritualité humaine (p. 299). Il souligne également, et avec raison, les difficultés qu'on éprouve à concevoir « l'obligation morale » des impératifs sociaux ; assez longuement (p. 300 et suiv.) il examine la rationabilité ou l'intellectualité, ainsi que le caractère obligatoire de la morale bergsonienne, pour conclure « que la vraie morale — celle d'aspiration — est substantiellement intellectuelle et obligatoire » (p. 308). Il concède toutefois que cette « conclusion » n'apparaît tout d'abord qu'obscurément, et que c'est « en relevant de menus indices textuels et en explicitant des vues restées implicites » qu'on la découvre.

Passant à la religion selon Bergson, il observe que l'histoire de la religion ne paraît pas favorable à la conception d'une religion statique, issue de la fonction fabulatrice. Il estime « substantiellement justes, malgré quelques difficultés d'exégèse, » les vues de Bergson sur l'amour mystique (p. 310).

[1] Vol. IX, cahier III, p. 283-317.

Quant à la théodicée formulée dans les *Deux Sources,* il concède qu'elle « concorde avec une direction de pensée obtenue par voie d'intuition philosophique, principalement dans *l'Evolution Créatrice* » (p. 312). Il regrette toutefois que Bergson ne se prononce pas expressément sur la certitude de cet exposé doctrinal, et il pense trouver la raison de cette abstention dans la méconnaissance du bien-fondé d'une théodicée *rationnelle* (p. 312).

Tout en constatant des « lacunes plus ou moins graves » (p. 317), il voit dans l'œuvre philosophique de Bergson un « très bel ensemble spiritualiste, » auquel il manque une base métaphysique pour devenir définitivement viable (p. 317).

A ces recensions, nous n'ajouterons qu'un mot personnel. Nous l'avons déjà insinué plus haut : les critiques ont trop négligé de situer le bergsonisme dans l'histoire de la philosophie. M. Régis Jolivet a esquissé cette mise au point, et nous avons constaté avec lui que Bergson se rattache de très près au protestantisme libéral, dont Rietschl et Schleiermacher sont les protagonistes les plus connus. Cet apparentement ne se dément pas dans le dernier ouvrage de M. Bergson. On a voulu voir dans les *Deux Sources* comme une rectification des positions antérieures. Qu'on n'oublie pas la « continuité matérielle » des idées !

Même dans les *Deux Sources,* le bergsonisme reste profondément dangereux pour l'idée catholique, parce qu'il s'obstine à faire de l'intuition le seul moyen de connaissance, et parce que toute la religion y est présentée comme le produit de l'émotion interne, d'un élan d'amour. Pour rester dans la pleine vérité, il faut mettre au principe et à la source de la religion la révélation. La foi du chrétien n'a pas deux manières de s'exprimer : « *Mon Dieu,* disons-nous dans l'acte de foi, *je crois fermement les vérités que l'Eglise enseigne, parce que vous les avez révélées.* »

## § V. — Blondélisme, Immanence et Pragmatisme

1\. — Le P. de Tonquédec vient de présenter une 3e édition de son livre *Immanence* [1], la première datant de 1912 (voir *Ami* 1913, p. 681). Il nous avertit que cette réédition n'apporte que des changements insignifiants au corps de l'ouvrage. Toutefois la nouvelle *Introduction* (p. XVI-CXI) mérite d'être signalée.

Il y expose qu'il n'a pas eu à modifier son exposé critique de la doctrine de M. Blondel, parce que celui-ci a toujours affirmé et soutient encore aujourd'hui qu'au fond sa pensée n'a pas varié. D'autre part, comme la doctrine blondélienne semble avoir maintenant quelque regain d'actualité, et qu'elle est d'autant plus difficile à saisir que la pièce maîtresse des débats, *L'Action,* est épuisée depuis 1895, le P. de T. juge qu'une nouvelle impression de son volume pourra rendre service.

On lira avec grand intérêt, dans l'*Introduction,* l'exposé de la polémique suscitée par la première publication d'*Immanence.* L'historien tirera grand profit de la nomenclature des pièces de cette polémique, dans laquelle le P. de T. s'est trouvé directement aux prises avec M. Blondel.

L'auteur revient également sur la question des rapports de M. Blondel avec le modernisme. Il répète d'abord que l'encyclique *Pascendi* doit vraisemblablement être rattachée au magistère infaillible (p. XLVIII, note). Il met en évidence que cette encyclique découvre la racine première du modernisme dans une certaine philosophie anti-intellectualiste et immanentiste, dans un agnosticisme portant sur la valeur de l'intelligence et de la raison, qui laisse la place libre aux poussées de la vie, de l'action, du sens religieux, aux exigences intérieures du sujet (p. LI). Cela étant posé, il semble incontestable au P. de T. « que, parmi les ingrédients de la synthèse moderniste, certaines doctrines de M. Blondel se laissent reconnaître » (p. LII) et que, « spécialement la partie négative des doctrines de M. Blondel — l'hostilité contre l'idée, le raisonnement, la démonstration intellectuelle des raisons de croire — le rapprochent... des chefs modernistes » (p. LXI). L'auteur rappelle aussi que Tyrrel et E. Le Roy se sont reconnus en Maurice Blondel (p. LVI, LVII). Enfin, citant un document trop peu connu (mais que l'*Ami* a reproduit lors de sa publication dans la *Semaine Religieuse* de Quimper : *Ami* 1926, p. 171), le P. de T. n'a pas de peine à montrer que les douze thèses réprouvées par le Saint-Office en date du 1er décembre 1925 ne diffèrent pas beaucoup de celles qu'il a signalées chez M. Blondel (p. LXIII sq.).

Tout en se montrant, et à juste titre, sévère pour la doctrine de M. Blondel, l'auteur rend hommage à la haute valeur du professeur aixois, à la fois comme philosophe et comme chrétien. Il reconnaît volontiers que certains courants de pensée qui traversent son œuvre lui ont toujours été et doivent être à tous sympathiques (p. XVIII).

Dans un post-scriptum (p. XCI), il s'occupe de la dernière publication de M. Blondel : *Le Problème de la Philosophie catholique* (dont nous allons tout à l'heure présenter la recension). Avec satisfaction il constate que M. Blondel y est moins hostile qu'auparavant à la valeur des concepts, et que sa doctrine concernant les rapports du surnaturel et de la nature est plus satisfaisante.

Cette longue Introduction, écrite d'un style vif et alerte, ne manquera pas d'éveiller l'intérêt; elle est une « source » de haute valeur pour les futurs historiens de la pensée catholique au début du XXe siècle.

2\. — A la sévérité du P. de Tonquédec, nous pouvons opposer ici la bienveillance de son confrère, le P. Fr. Taymans d'Eypernon, S. J., qui dans son volume *Le Blondélisme* [1] se révèle disciple et admirateur de Blondel. Il ne peut se défendre « d'une très vive sympathie pour sa personne et pour son œuvre. » Il regrette que celle-ci n'ait pas rencontré la même sympathie « même chez ceux-là qu'une carrière d'apostolat intellectuel devait amener pourtant à aider, à diriger des efforts aussi sérieux. » Il se félicite que « le temps ait heureusement dissipé les brumes de bien des controverses et (que) l'œuvre de M. Blondel apparaisse aujourd'hui comme ces monuments trop longtemps entourés de palissades, et dont on peut enfin à pleins yeux contempler l'architecture de choix » (p. VII).

**[1] Joseph de Tonquédec — Immanence, *Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel.* Troisième édition, augmentée d'une introduction nouvelle. — In-8 de CXII-315 p., 20 f. — Paris, Beauchesne.**

**[1] In-8 de X-190 p. — « Museum Lessianum » (Section philosophique), Louvain, 11, rue des Récollets.**

Aussi bien le blondélisme, tel que le présente le P. d'Eypernon, nous apparaît vidé de tout ce qui pouvait le rendre suspect à la foi catholique. La *doctrine* de l'immanence est inconnue de M. Blondel qui s'est uniquement attaché à mettre en relief la *méthode* d'immanence. Cette méthode est d'ailleurs singulièrement apparentée à ce que S. Thomas lui-même dit de la connaissance des vérités morales et de la foi. On oublie simplement que le domaine de la foi présuppose la proposition de la vérité à l'intelligence par la révélation et que l'influence de la volonté est justifiée par l'obscurité du sujet. On oublie également que l'objet de la foi est spécifiquement surnaturel, tout au moins dans son principe et dans son motif, et que S. Thomas a toujours maintenu, de l'ordre surnaturel à l'ordre naturel, une transcendance telle que l'action humaine ne saurait seule aboutir efficacement. Sans doute aussi, chez S. Thomas, le problème de la connaissance implique le problème de la vie; mais la connaissance y dirige la vie, tandis que chez Blondel c'est la vie qui fait la connaissance. A ce compte, il est facile de représenter que « la philosophie (blondélienne) puisse mériter le nom de philosophie catholique » (p. 125).

Mais pour assurer une semblable conclusion, il était nécessaire de séparer nettement la cause du blondélisme de celle du bergsonisme. L'auteur a tenté cet effort dans le ch. IV, à coup sûr de tous le plus intéressant. Il y a, dit-il, « une différence essentielle qui sépare le blondélisme et le bergsonisme. Celui-ci, ne connaissant que deux ordres, l'ordre de l'intuition accordé sur l'élan, l'ordre de l'intelligence ou représentation accordé sur l'inerte, se trouve incapable de justifier ce qui, dans la vie chrétienne, n'est pas intuition et qui pourtant est élan vital. Le blondélisme, au contraire, par sa théorie de l'action, montre qu'en deçà de l'intuition supra-consciente et au-delà de la représentation, il y a un ordre de certitudes vivantes, d'adhésions à des vérités qui ne sont jamais adéquatement exprimées en concepts représentatifs, mais qui n'en sont pas moins objectives et réelles » (p. 125). Ni l'un ni l'autre, à notre avis, ne sont susceptibles de rendre compte du surnaturel, et c'est là le vice radical des systèmes.

Il n'est pas jusqu'à la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement que le P. d'E. ne retrouve chez M. Blondel « en vertu de la tendance qu'éprouve l'homme d'étreindre toute chose, de rendre son action coextensive à tout. Loin de pouvoir épuiser sa capacité d'agir, il ne fait qu'accroître celle-ci. Et donc, il faut expliquer cette capacité d'agir que l'univers n'a pu employer toute. Et l'explication se trouve uniquement dans un réel qui n'a pas de commune mesure avec les réalités connues et voulues dans l'univers » (p. 138).

Il sera toujours facile de faire des rapprochements, vrais à coup sûr quant à certains aspects accidentels des doctrines, mais qui se heurtent à l'opposition substantielle des systèmes. Faire du blondélisme une sorte de thomisme moderne, voilà, certes, une gageure à laquelle nous étions loin de nous attendre !

Ce qui fait le mérite particulier de l'ouvrage du P. d'E., c'est l'appendice dans lequel il donne l'explication du vocabulaire philosophique de Maurice Blondel. Cette explication est d'autant plus utile que M. Blondel reconnaît l'ambiguïté et l'obscurité de certains termes de son lexique philosophique.

3. — Donnons maintenant la parole à M. Blondel lui-même [1]. M. Paul Archambault lui avait demandé « de résumer, de rééditer les essais où, depuis son adolescence il avait constamment poursuivi une seule et même entreprise, celle d'assurer la distinction formelle et l'union réelle de la philosophie la plus normalement développée et du catholicisme le plus authentiquement défini et vécu en ses surnaturelles exigences [2]. » M. Blondel explique qu'il n'a pu se contenter d'une simple reproduction : « d'abord, dit-il, parce que j'ai à montrer d'autres sommets que ceux qui m'avaient d'abord masqué en partie les vraies cîmes et les suprêmes difficultés » (p. 5), et aussi parce qu'avec le temps les questions se posent autrement. Il veut aussi profiter de l'occasion pour expliquer « les textes qui, par des ambiguïtés ou des impropriétés d'expressions, ont pu et pourraient encore prêter à de fausses interprétations et à de fausses orientations. » Enfin, il espère apporter « de nouveaux éléments d'information et de décision. »

M. Blondel divise son étude en trois parties.

Il intitule la première : « A la recherche du point où se rencontrent le problème philosophique et le problème religieux. » Dans un premier chapitre, il expose que c'est pour redresser certaines critiques venant autant de gauche que de droite, contre *L'Action*, qu'il a écrit la fameuse « Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, » qui parut dans les *Annales de Philosophie chrétienne* en 1896. Il explique qu'il voulait « montrer que, pour mieux établir la réalité d'un transcendant (condition nécessaire, mais nullement suffisante d'ailleurs, d'un ordre spécifiquement religieux et, qui plus est, surnaturel), il importe d'abord de scruter notre immanence, nos déficiences, nos desiderata, qui n'ont de sens que précisément parce qu'il y a en nous plus que nous sommes et que nous ne savons par nos seuls moyens de connaître et d'agir... Le sens de l'immanence peut et doit nous conduire jusqu'à l'aveu d'un transcendant dont nous ne pouvons ni nous passer, ni nous emparer comme s'il ne dépendait que de nous » (p. 16). Il rappelle que, tout en employant le terme « immanence », il en a dénoncé l'ambiguïté « selon qu'on l'applique à une doctrine indûment exclusive de toute transcendance, ou selon qu'on en use pour désigner légitimement le point de départ d'une recherche humaine et de développement d'une méthode aboutissant à faire ressortir l'impossibilité de nous en tenir à notre immanence même » (p. 17).

Un deuxième chapitre donne des extraits commentés de la fameuse Lettre. L'auteur concède que cette Lettre contenait « bien des assertions trop massives..., bien des sévérités qui avaient visé les déviations récentes de la pensée traditionnelle et (qui) paraîtraient, aujourd'hui où les vrais maîtres sont mieux connus, plus injustes encore qu'en 1896 » (p. 22). Certaine esquisse historique lui paraît aujourd'hui trop « cavalière » (p. 40). Mais, substantiellement, l'auteur reste fidèle à l'esprit de son ancienne défense.

[1] Maurice BLONDEL. — **Le Problème de la Philosophie catholique. Cahiers de la *Nouvelle Journée*, n° 20. — In-8 de 177 p. (suivi d'un Supplément bibliographique, p. 178 223), 15 f. — Paris, Bloud et Gay.**

[2] **Lettre à M. Paul Archambault, insérée au début du volume, p. 5 8.**